

Toute reproduction, même partielle, de ce document, doit obligatoirement inclure une référence précise à son auteur, telle que mentionnée ci-dessous :

Auteur :

Anna Svenbro

Référence :

Article publié dans la *Revue des Jeunes Chercheurs en Lettres*, n°1, décembre 2006, « Les Ecrivains et leur(s) siècle(s) », sous la direction de Guilhem Armand.

<http://perso.orange.fr/rjcl/articleSaintJerome.html>

UN TRADUCTEUR ENTRE DEUX SIÈCLES : LE CAUCHEMAR DE SAINT JÉRÔME

La peinture dix-septième a souvent revêtu Saint Jérôme de la pourpre cardinalice. On peut s'étonner d'une telle représentation du patron des traducteurs, qui n'était pas cardinal, et la mettre sur le compte de son statut de conseiller du pape Damase ou de Père de l'Eglise. Mais cette représentation ne manque pas d'ironie au sens étymologique : la figure hiéronymienne est cardinale à plus d'un titre. Fondatrice (Jérôme est l'auteur de la *Vulgate*), elle est aussi une charnière (*cardo*), un pivot entre deux époques, deux systèmes discontinus en matière de théorisation et de pratique de la traduction, deux univers littéraires distincts, les uns étant tributaires de Cicéron et de la romanité païenne finissante, les autres étant redevables d'un christianisme en plein essor et qui se constitue peu à peu en institution.

Cette situation à la croisée des chemins peut de prime abord paraître cauchemardesque, et Jérôme fut le premier à la ressentir comme telle, lorsque, dans un songe qu'il relate dans sa *Lettre 22 à Julia Eustochium*, il se porte l'accusation suivante : « Tu n'es pas chrétien, tu es cicéronien »¹. Pour qui se penche sur le patron des traducteurs, à l'origine de notre conception moderne de l'acte de traduire, un certain nombre de difficultés, voire d'aporées, surgissent. Elles sont de plusieurs ordres : au-delà de la juxtaposition de positions très variées dans le corpus hiéronymien, évoluant avec l'âge et les soubresauts biographiques, on remarque un certain nombre de positions antithétiques dans la manière

dont les traductologues envisagent la figure de Saint Jérôme. Selon certains théoriciens de la traduction, tels Antoine Berman², Jérôme, brillant élève du grammairien Donat, *uir trilinguis* maniant avec éclat le latin et le grec, apprenant l'hébreu, est le continuateur de la tradition romaine, cicéronienne et du bon usage latin en matière de traduction, où le traducteur est un *auctor*, un auteur, le fondateur conquérant et triomphant d'une tradition littéraire. La traduction serait donc envisagée comme principalement cibliste, visant l'annexion des textes bibliques originaux à la romanité christianisée par le déracinement de la lettre originale, dont l'adaptation dans la langue cible est rendue possible bon gré mal gré par la proclamation de l'universalité de l'Esprit (en fait le moule culturel de la langue d'arrivée).

Or, Jérôme est convoqué par d'autres, Henri Meschonnic³ par exemple, comme l'un des premiers exemples connus où la tâche du traducteur ne peut que s'imprégner de la langue de départ du texte qu'il traduit, et transformer, rendre autre la langue d'arrivée par les jalons qu'il jette entre le texte original et la traduction qu'il produit. Mais Jérôme ne fait pas qu'hébraïser son latin et l'éloigner (peut-être à son corps défendant) de la *consuetudo* cicéronienne. La nature et l'histoire mêmes du Texte qu'il traduit l'amène à se rapprocher de la langue source. Il s'agit en premier lieu de traduire un texte de nature sacrée en tant que véhicule de la Révélation, ce qui hypothèque toute visée d'annexion, et les tentatives d'adaptation, de modification. D'autre part, l'entreprise de Jérôme n'est pas une primotraduction, mais une retraduction, qui se pose d'emblée contre les précédentes (notamment celle des *Septante*), et qui est marquée, en comparaison, par un rapport mûri, réfléchi, et surtout éthique tant par rapport à la lettre du Texte de départ que par rapport à la langue d'arrivée. Une telle approche n'a rien à voir avec la traduction vue comme adaptation à la langue et aux usages locaux, d'autant plus que le traducteur n'est plus un *auctor* conquérant, mais un *artifex* soumis au texte fondateur de départ, et à l'autorité que ce texte fonde. « Le traducteur est méconnu ; il est assis à la dernière place ; il ne vit pour ainsi dire que d'aumônes ; il accepte de remplir les plus infimes fonctions, les rôles les plus effacés ; "servir" est sa devise, et il ne demande rien pour lui même, mettant toute sa gloire à être fidèle aux maîtres qu'il s'est choisis, fidèle jusqu'à l'anéantissement de sa propre personnalité intellectuelle. »⁴ Telle est l'image que Jérôme renvoie,

rétrospectivement, à Valery Larbaud, qui l'invoque au début de son ouvrage consacré aux problèmes de traduction.

Ces prises de positions antithétiques renvoient à une coprésence de deux approches de la traduction chez Jérôme. Comment démêler l'écheveau de cette coexistence théorique ? Comment mener l'enquête afin de fonder solidement une opinion en regard de l'accusation que Jérôme se porte dans son cauchemar ? La méthode employée au cours de cette étude ne tend pas vers un exposé diachronique de l'entreprise hiéronymienne de traduction ainsi que de sa théorisation. Elle pourrait, en revanche, être qualifiée de généalogique, voire de géologique. Il s'agit d'une part, de chercher ce que Jérôme doit à l'héritage romain, et les rapports qu'il entretient avec la *latinitas* en matière de réflexion sur la traduction, et, d'autre part, de dresser une carte des bouleversements introduits par la pensée chrétienne dans la latinité de Jérôme en matière de traduction, de voir comment les deux héritages se chevauchent et exercent une pression et des résistances l'un sur l'autre, d'observer les tiraillements que produit un tel contact, de sentir les grincements de la charnière, avec pour perspective les enjeux théologico-politiques de l'institutionnalisation de l'Eglise à la fin de l'Antiquité, et les nouveaux rapports entre le traducteur et l'autorité qui en découlent.

Traduction et tradition : Jérôme et l'héritage de la latinitas

Si l'on peut caractériser le patron des traducteurs par le verbe latin qui renvoie à la pratique de la traduction : *vertere*, s'il est une figure qui « tourne » et qui « se transforme » en tant qu'il traduit, le projet, l'oeuvre et la pensée de la traduction chez Jérôme ne surgissent pas *ex nihilo*. Ils se présentent au contraire comme une prise de position construite par rapport à un héritage culturel et théorique qui a longtemps façonné l'auteur de la *Vulgate*. L'héritage latin, païen, et plus précisément cicéronien en matière de traduction, pétrira l'univers intellectuel du patron des traducteurs de façon singulière et contrastée. Nous sommes donc amenés à prendre pour objets d'étude une série de textes précis, qui, même s'ils ne sont que des bornes milliaires et ne permettent pas de présenter une vision exhaustive de la théorie de la traduction à Rome, sont régulièrement cités par Jérôme dans sa correspondance et dans ses préfaces à des traductions, et déploient un

appareil conceptuel caractéristique de la tradition latine dans ce domaine. A travers ces différents documents, lettres, préfaces, dialogues, traités et arts poétiques émergent les traits fondamentaux de la figure antique du traducteur et de sa tâche, à partir desquels Jérôme prend position.

La théorisation de la traduction en Grèce aux époques classique et post-classique semble bien être un paradigme introuvable⁵, et l'influence grecque sur la réflexion de Jérôme en matière de traduction apparaîtra de manière détournée. La culture romaine dont Jérôme est pétri est en revanche une culture d'influences, de détours et de transformation, perpétuellement en relation avec des prédécesseurs et redevable de l'altérité jusque dans ses mythes. Ce rapport à l'étranger fera des Romains des pionniers dans le domaine de la traduction qui apparaît d'emblée comme une appropriation des procédés métriques et stylistiques étrangers en général et grecs en particulier. La culture romaine sera une culture-de-la-traduction, annexant par une pratique de traduction massive des pans entiers des cultures étrangères (notamment l'ensemble du corpus grec). Or, la réflexion des auteurs latins en matière de traduction va dépasser les inhibitions grecques pour apparaître de manière explicite et positive. Elle est de surcroît bien documentée, ce qui lui fait dépasser le stade de proto-théorie, en dépit de son caractère non systématique et fragmenté, et la fait accéder au rang d'élément fondateur de la culture latine. Cicéron et Horace sont en effet les sources majeures et explicites de la pensée de la traduction telle qu'elle se déploie chez Jérôme, ce dernier les convoquant à plusieurs reprises dans sa correspondance.

Les premiers écrits échafaudant une réflexion théorique capitale sur les différentes stratégies de traduction peuvent en effet être trouvés chez Cicéron. Un écrit retient plus particulièrement notre attention : *De optimo genere oratorum*⁶ est dans la ligne de mire de Jérôme lorsque celui-ci écrit sa *Lettre 57 à Pammachius*⁷, sous-titrée, afin de rendre la référence cicéronienne explicite, *De optimo genere interpretandi*. Dans cette préface à une traduction, aujourd'hui perdue, de deux discours de Démosthène et d'Eschine, la traduction est vue comme une pratique capitale dans le développement et la consolidation de l'agilité oratoire, dans une culture où l'apprentissage de l'éloquence est au fondement de toute éducation⁸. La manière purement oratoire et pragmatique dont est envisagée la traduction (du grec vers le latin dans le cas de Cicéron) frappe le lecteur et le traducteur

contemporains. En effet, il s'agit d'adapter l'énonciation grecque à l'énonciation latine, et les discours helléniques au public romain, loin de tout souci de transmission sémantique, de toute préoccupation de fidélité à l'énoncé et de surcroît à la lettre du texte de la langue source. Cicéron traduit les discours de Démosthène et d'Eschine « non en interprète mais en orateur »⁹. Cette remarque prend une résonance particulière dans le *De optimo genere oratorum*, et il faut mettre cette remarque sur la manière de traduire en regard de la devise cicéronienne en matière de traduction, devise qui sera reprise – en apparence seulement – par Jérôme : *non uerbum pro uerbo*, « pas de mot à mot »¹⁰.

Horace, à travers son *Art poétique* (et particulièrement les vers 120 et 127-135), est l'autre auteur majeur que Jérôme cite dans sa *Lettre 57 à Pammachius* et dans sa préface à sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Une fois encore, il convient de rappeler le cadre de la référence horatienne pour considérer la citation hiéronymienne avec une perspective critique. Dans le passage auquel nous nous intéressons plus particulièrement, Horace est confronté au problème littéraire de la reformulation poétiquement originale d'un matériau – grec – déjà reçu sous forme de mythes, de légendes, ou de récits quasi-historiques. Il s'agit encore pour le poète augustéen de faire « parler latin » une source étrangère, comme chez Cicéron avec le genre oratoire. Mais Horace va plus loin : il n'est pas un traducteur orateur, mais un traducteur poète. Face à la revendication d'originalité, la traduction-imitation est ambiguë, voire périlleuse. Le *non uerbum pro uerbo* cicéronien est cette fois associé au péril de devenir un *fidus interpres*, un interprète servile (la fidélité a plutôt ici des connotations de servilité), qui, en faisant office d'imitateur, se retrouve prisonnier, soit de la honte d'avoir encore une fois emprunté un *trium* littéraire, soit des lois de l'oeuvre qu'il a traduite, à savoir les lois du texte et de la langue source¹¹. La fidélité à la lettre du texte est ici non seulement évacuée, mais stigmatisée comme une maladresse qui entrave la création littéraire par la traduction.

Une telle conception de la traduction, ainsi que le souligne à juste titre Antoine Berman, est « ethnocentrique » et « hypertextuelle » :

« Ethnocentrique signifiera ici : qui ramène tout à sa propre culture, à ses normes, ses valeurs, et considère ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture.

Hypertextuel renvoie à tout texte s'engendrant par imitation, parodie, pastiche, adaptation, plagiat, ou toute autre espèce de transformation formelle, à partir d'un texte déjà existant.»¹²

Si l'ensemble du corpus grec est traduit au travers de la constitution d'une culture commune, cette traduction de masse va servir de tremplin à l'affirmation de la *latinitas*. Jérôme ne peut que reprendre à son compte une tradition aussi affirmative, même du temps de la composition de son œuvre, qui est celui de l'effacement de la romanité païenne. Les références hiéronymiennes aux critères rhétoriques latins en regard des problématiques de la traduction débordent le cadre de la *Lettre 57 à Pammachius*, épître programmatique, et se retrouvent également dans la préface du Livre III de son *Commentaire sur l'épître aux Galates*, dans la *Lettre 97*, adressée à Pammachius et à Marcella, ainsi que dans la longue *Lettre 106*. L'adage « *non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu* » semble de prime abord s'inscrire en ligne directe de Cicéron. Il faut que le traducteur respecte le bon usage latin, de manière similaire à ce que Cicéron préconisait. Ceux qui ne respectent pas la *puritas*, l'*elegantia*, et le *decus* de la rhétorique classique ainsi que les propriétés du latin sont, selon Jérôme, des illettrés, des ignorants dont la traduction, affectée et de mauvais goût¹³, sonne mal en latin¹⁴. Les stratégies et le mode de traduction employés par Jérôme semblent donc coulés dans le moule des traditions rhétoriques latines. D'ailleurs, si le traducteur romain peut être vu comme l'auxiliaire des légions romaines, annexant à la latinité le patrimoine littéraire étranger conquis par la traduction, Jérôme héritera partiellement de cette visée conquérante : il ne sera pas un agent de la conquête militaire, mais le vecteur de la conquête évangélique par la conversion au christianisme.

C'est pourtant avec une force affirmative similaire qu'il « tiendra le pas gagné » face à la tradition païenne pour mettre en place sa réflexion théorique concernant tant la traduction des Saintes Ecritures que de documents d'ordre plus profane. Les références à Cicéron et Horace sont placées chez Jérôme sous le signe de la difficulté, comme le souligne Michel Ballard¹⁵ en citant le passage de la *Lettre 57* renvoyant à la préface de la traduction de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. En effet, en convoquant la référence horatienne, Jérôme concède :

« Il est malaisé quand on suit les lignes tracées par un autre, de ne pas s'en écarter en quelque endroit ; il est difficile que ce qui a été bien dit dans une autre langue garde le même éclat dans une traduction. [...] Si je traduis mot à mot, cela rend un son absurde ; si, par nécessité, je modifie si peu que ce soit la construction ou le style, j'aurai l'air de désertier le devoir de traducteur...»¹⁶

Or, la question de l'écart par rapport aux « lignes tracées par un autre » ne se pose pas uniquement pour les textes que Jérôme traduit. Le sous-titre de la *Lettre 57, De optimo genere interpretandi*, nous fournit un premier indice : l'original auquel Jérôme fait référence est *De optimo genere oratorum*, où Cicéron souligne qu'il traduit Démosthène et Eschine, « non en interprète, mais en orateur ». Le changement opéré par Jérôme dans le sous-titre de la *Lettre 57* n'est-il pas un indice du renversement du rapport *interpres / orator* que l'on trouvait chez Cicéron ? En substituant *oratorum* par *intepretandi*, Jérôme ne sous-entend-t-il pas par là qu'il prend le contre-pied des prescriptions cicéroniennes, et qu'on pourrait résumer son *modus operandi* de la manière suivante : *nec conuerti ut orator, sed ut interpres*, « non en orateur mais en interprète » ? La question mérite d'autant plus d'être posée que les inflexions se retrouvent dans la manière dont Jérôme cite Cicéron dans le texte. Prenons l'exemple des positions respectives, souvent rapprochées, des deux auteurs à propos du mot-à-mot en traduction. Dans le *De optimo genere oratorum* cicéronien, on a : « pour ceux-ci je n'ai pas jugé nécessaire de les rendre mot par mot, mais j'ai conservé en entier le genre des expressions et leur valeur »¹⁷. Or, Jérôme affirme, dans sa *Lettre 57*, qu'il faut « exprimer non pas un mot par un mot, mais une idée par une idée »¹⁸, un sens par un sens. On constate donc, à partir d'une condamnation commune du mot-à-mot, une variation entre ce que Cicéron veut conserver, le *genus* et la *uis* des *uerborum*, le genre et la force, la valeur des expressions, et ce que Jérôme veut exprimer : le *sensus*, l'idée, le sens : deux conceptions différentes se font jour. A partir d'un repoussoir commun, les conceptions prennent respectivement pour appui deux catégories différentes, l'une, le *genus*, renvoyant directement à un « acte de parole », pour reprendre la terminologie de la linguistique pragmatique, l'autre, le *sensus*, renvoyant à ce qui, selon Jérôme, le dépasse.

Les indices de l'écart des conceptions de Jérôme par rapport aux conceptions horatiennes concernant le mode et les stratégies de traduction sont encore plus manifestes. Jérôme cite en effet le texte horatien de l'*Art poétique* de manière assez curieuse : les vers 133 –

134 sont cités isolément, sans leur contexte, et leur construction grammaticale peut être entendue de manière ambiguë. En effet le « *nec uerbum uerbo curabis reddere fidus interpres* » sonnait chez Horace, par rapport au contexte, comme dévalorisant pour le *fidus interpres* : « tu ne te soucieras pas de rendre chaque mot pour un mot comme un traducteur servile ». Pris isolément, hors de leur contexte, les deux vers horatiens, à cause de l'apposition de *fidus interpres*, peuvent être interprétés (et traduits...) de manière équivoque : on peut comprendre « tu ne te soucieras pas de rendre un mot par un mot, **puisque** tu es un traducteur fidèle », ou interpréter la citation de manière concessive: « tu ne te soucieras pas de rendre chaque mot par un mot, **tout en** restant fidèle interprète...» *Fidus* est ici envisagé en des termes positifs, ce qui est étranger à la tradition latine.

Ces constats prennent une résonance particulière eu égard au caractère variable des prescriptions de Jérôme. En effet, la meilleure façon de traduire n'est pas la même pour Jérôme selon le type de texte auquel le traducteur a affaire. La dichotomie essentielle opérée par Jérôme dans la *Lettre 57* s'articule autour de la différence entre les textes religieux et les textes profanes, qui appellent deux types différents de traductions : l'une est totalement étrangère, voire opposée à l'héritage latin dont Jérôme est le dépositaire, l'autre s'inscrit plus ou moins dans les usages de la *latinitas*. En effet, dans le courant de son épître, Jérôme affirme :

« Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – **sauf dans les Saintes Ecritures, où l'ordre des mots est aussi un mystère** – ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime»¹⁹.

Dans le cas des traductions scripturaires, il est absolument hors de question de convertir le message à transmettre, un message neuf, traduit justement pour convertir, aux formes anciennes et païennes de la rhétorique latine. Pour Jérôme, ainsi que le cite Michel Banniard, « l'orateur chrétien avait le devoir de s'exprimer 'à la manière des pêcheurs et non à la mode d'Aristote' »²⁰. La dichotomie des deux types de textes à traduire constitue bien évidemment un écart important par rapport à l'héritage latin. Cependant, cette dichotomie peut prendre l'aspect d'un déchirement pour Jérôme : le texte biblique, dans sa version grecque ou hébraïque, est tellement différent de l'éloquence attique qu'il n'a pas été sans causer nombre de difficultés à Jérôme dans sa tâche de traducteur. La tension

entre son attachement à la culture latine et l'exigence de littéralité dans les traductions scripturaires se fait particulièrement sentir dans la *Lettre 106*, où Jérôme explique que, s'agissant du texte sacré, « où l'ordre des mots est un mystère », il faut pourtant préserver les usages de la langue lorsque cette préservation n'entraîne pas de modification du sens²¹. L'équivocité de la formulation est à l'image de l'ambiguïté de la situation du patron des traducteurs, celle du dépositaire d'une tradition séculaire en matière de traduction qui est aux fondations de la culture latine, et celle du créateur d'une tradition et d'une traduction nouvelles du fait de l'existence d'une Parole à traduire de type nouveau.

Traduction et religion : Jérôme ou la traduction du divin

La compréhension de la spécificité de la théorisation entreprise par Jérôme en matière de traduction est absolument inséparable de la mise en lumière des présupposés des textes, du Texte qu'il traduit, et du cadre religieux qui découle des Saintes Ecritures. Si Antoine Berman souligne que Jérôme donne « une résonance historique aux principes de ses prédécesseurs païens » dans le cadre d'une « romanité chrétienne » ou d'un « christianisme romanisé »²², il faut pourtant prendre toute la mesure du tournant fondamental que constitue le développement du christianisme pour le penseur chrétien qu'est Jérôme, et plus généralement pour la généalogie de la pensée de la traduction en Occident. A travers l'entreprise de traduction hiéronymienne, l'établissement de la *Versio vulgata*, le traducteur devient le vecteur de la transmission de la parole divine, et son statut s'en trouve profondément modifié du fait de sa fonction sacerdotale de médiateur entre Dieu et les hommes. Face au divin révélé par les Ecritures, la position de Jérôme en tant que traducteur est d'autant plus complexe que le corpus biblique a déjà fait l'objet d'entreprises de traduction, et que l'une d'entre elles (celle de la version des *Septante*) a revêtu un aspect légendaire, miraculeux et inspiré, et fait autorité. L'établissement de la *Vulgate* est donc une entreprise de retraduction, et ce statut est lourd d'implications par rapport à ce que Berman appellera « la temporalité du traduire »²³, mais aussi l'espace et l'éthique de la traduction.

Contrairement à la religion romaine, polythéisme ritualiste et syncrétique, fondé, comme le souligne Antoine Berman, sur le « mélange de doctrines et de systèmes » et sur

l'évidence, les monothéismes voient l'expérience religieuse marquée du sceau de la révélation et de la conversion, c'est-à-dire, dans le cas qui nous préoccupe, la reconnaissance de l'existence d'une vérité unique et supérieure, une manifestation de la présence divine placée sous le signe de l'unicité. L'exigence est à ce point fondamentale qu'elle est affirmée dans deux des dix commandements du Décalogue :

« Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi »

et

« Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car moi Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux qui punis la faute des pères sur les enfants, petits-enfants et les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent, mais qui fais grâce à des milliers pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements.»²⁴

De plus, les monothéismes ne sont pas fondés sur l'autorité d'ancêtres ou de prêtres qui sont les détenteurs de l'héritage ancestral et de la relation au divin, mais tiennent leur principe fondateur de textes sacrés, des Saintes Ecritures, qui, par le moyen de la narrativité, sont le témoignage, le « testament » de la parole divine. Traduire le corpus biblique revient par conséquent à traduire ce témoignage. Or, si, comme on l'a vu plus haut, Dieu ne souffre pas la transposition et l'équivalence dans d'autres panthéons du fait de son unicité et de sa jalousie, la parole divine n'ira pas sans poser le problème de son éventuelle intraduisibilité. Le problème prendra une acuité toute particulière dans le cas chrétien, où la traduction sera érigée en fondation, en devoir, en universel, et accèdera au statut d'« impératif catégorique »²⁵, selon la reprise que fait Antoine Berman du terme kantien. Un autre problème surgit dans le caractère rapporté d'une partie du corpus biblique : le Nouveau Testament est rédigé en grec, qui n'est pas l'araméen que parlait Jésus. Comment concilier la nature originellement traduite et médiante du Nouveau Testament avec l'immédiateté de la vérité du message divin ? La conciliation de ces données contradictoires se fait par le miracle de la Pentecôte (*Actes des Apôtres*, I, 2-4) : le don des langues, le miracle par lequel les apôtres remplis du Saint Esprit commencent à parler en d'autres langues. Par le miracle de la *glossolalie*, aucune langue n'est supérieure à une autre, Dieu ne se limitant pas à une seule langue, soit en donnant aux

apôtres la pratique de toutes, soit en les embrassant toutes par une langue surnaturelle que tout locuteur de n'importe quelle langue peut accueillir.

Mais le problème de traduction le plus épineux qui surgit face à l'entreprise hiéronymienne de traduction est historique et temporel : Jérôme se voit confier vers 383-384 par le pape Damase la charge de l'établissement de la *Versio vulgata*. Il s'agit, dans un premier temps, de revoir les traductions précédentes, en latin, de l'Écriture, traductions disparates, plus ou moins éloignées de l'original, établies dans le cas de l'Ancien Testament d'après la traduction des *Septante*, et qui sont passées dans l'histoire sous le nom de *Vetus Latina*, ou d'*Itala*, ou de versions « Vieilles latines », dans un Occident chrétien où l'hellénisme est en repli et où le besoin de traduction latine des textes bibliques se fait de plus en plus sentir. Le projet va prendre alors un tour audacieux, totalement nouveau pour l'époque : alors que l'original du Nouveau Testament est en grec uniquement, les quarante-six livres de l'Ancien Testament offrent un tableau plus varié. En effet, pour trente-neuf d'entre eux, la langue source est l'hébreu, avec des passages en araméen ; les sept autres, qui constituent le corpus deutérocanonique, sont parvenus à Jérôme en grec seulement par le biais de la traduction des *Septante*. Or, Jérôme, face à cette pluralité linguistique, ne va pas partir de la seule version des *Septante*, mais va traduire en fonction de la langue originale du texte qui lui parvient, et choisit de remonter à la *ueritas Hebraïca*, chaque fois que cela est possible. La tâche nouvelle qu'est l'entreprise de retraduction est lourde d'implications pour la pratique du traducteur. Le souci dans la traduction du texte sacré chez Jérôme sera non seulement un souci poétique, mais encore un souci éthique et religieux, axé autour de la fidélité au témoignage écrit de la parole divine, avec, en toile de fond, la question de la littéralité de la traduction. La réflexion bermanienne autour de l'idée de retraduction est à cet égard extrêmement féconde. Ainsi, Antoine Berman fait les remarques suivantes :

« Celui qui retraduit n'a plus affaire à *un* seul texte, l'original, mais à *deux*, ou plus, ce qui dessine un espace spécifique :

original _____ première traduction
retraduction(s)

La retraduction a lieu pour l'original et contre ses traductions existantes. Et l'on peut observer que c'est dans cet espace qu'en général la traduction a produit ses chefs d'oeuvre. Les premières traductions ne sont pas (et ne peuvent être) les plus grandes.

Tout ses passe comme si la secondarité du traduire se redoublait avec la re-traduction, la « seconde traduction » (d'une certaine manière, il n'y en a jamais une troisième, mais d'autres « secondes »). Je veux dire par là que la grande traduction est *doublement seconde* : par rapport à l'original, par rapport à la première traduction²⁶. »

Le rapport positif à l'original et négatif face aux premières traductions de la Bible que la *Vulgate* développe détermine sa visée sous un angle nouveau, celui d'une fidélité au texte original qui prend à certains égards l'aspect d'un littéralisme. Or, ce littéralisme qui guide Jérôme dans la traduction des Saintes Ecritures est à l'opposé de celui contre lequel il dirige ses sarcasmes dans sa correspondance, littéralisme de facilité, littéralisme d'illettrés, qui maltraite le bon goût et les sonorités du latin. Ce littéralisme est conquis de haute lutte, il est le fruit de l'évolution, de la maturation du rapport de Jérôme à la langue latine. Comme le souligne Antoine Berman, « la littéralité et la retraduction sont donc le signe d'un rapport *mûri* à la langue maternelle »²⁷, et l'on n'est plus dans le mouvement premier, ethnocentriste et hypertextuel, de l'annexion, mais dans celui, second, d'investissement de la langue latine par les langues des originaux scripturaires, à savoir le grec et surtout l'hébreu. Les stratégies employées par Jérôme dans son entreprise de traduction n'ont donc absolument pas pour objectif l'imitation, la parodie, le pastiche, l'adaptation, le plagiat, ou toute autre espèce de transformation, à partir de l'original grec ou hébreu des Saintes Ecritures. Bien au contraire, l'entreprise de traduction hiéronymienne est un processus de réécriture dans une langue différente d'un même message, où « le sens n'est pas au bout du texte, il le traverse » pour reprendre la formule de Roland Barthes²⁸. La visée de traduction adoptée par Jérôme n'est donc pas hypertextuelle, mais supra-textuelle, elle est au service d'un sens qui est au-delà de ses diverses formes linguistiques tout en s'incarnant en elles. Jérôme se retrouve donc ici « serviteur de deux maîtres », pour reprendre l'expression de Franz Rosenzweig, à plusieurs niveaux : d'une part, il emprunte les stratégies latines dans une visée de traduction chrétienne ; d'autre part, son entreprise de traduction, tout en prenant les outils de traduction qui ont assuré l'hégémonie linguistique latine, ne veut servir ni la langue d'origine, ni la langue d'arrivée, mais se servir d'elles afin de conserver le plus fidèlement possible le sens de la Parole divine.

En empruntant la terminologie et les stratégies latines de traduction et en les articulant avec une visée de traduction et une conception du monde et du texte qui sont quant à elles

chrétiennes, Jérôme accomplit une transition qui est sous plusieurs aspects un tour de force. Cependant, ce tour de force ne s'accompagne-t-il pas de plusieurs coups de force théoriques ? En effet, le sens, même s'il est vu comme transcendant la pluralité des langues, traverse le texte original. L'immanence du sens au texte original fait ainsi que le premier adhère, bon gré mal gré, au second. Loin de passer sous silence le coup de force théorique, d'éluder cette question, Jérôme y fait face, de manière parfois douloureuse et endeuillée, en faisant émerger par sa pratique, en essayant de traduire et en refusant de traduire, la notion tout à fait nouvelle de l'intraduisible. Car la traduction est désormais marquée par le péché originel que constitue son imperfection, et le traducteur, qui ne se définit déjà plus comme celui qui peut revendiquer l'apposition d'une marque personnelle sur l'oeuvre traduite, mais qui ne se considère pas encore tout à fait comme un simple copiste, conduit de la parole divine, devant dépersonnaliser son oeuvre, se trouve confronté aux affres du risque de trahison, d'erreur, d'hérésie (au sens à la fois étymologique et courant du terme) vis à vis du texte sacré conséquentes à ses choix de traduction. « Trahison et impossibilité »²⁹, tels sont les deux termes de l'alternative inaugurée par l'oeuvre hiéronymienne, et le traducteur se voit, à certains égards, à la fois tenu à l'impossible et astreint au succès.

Traduction et autorité : Saint Jérôme, du traducteur conquérant au traducteur copiste

Cependant, les autres raisons principales des inflexions de la pensée de Jérôme autour de la question de la traduction, outre la nature sacro-sainte du texte à traduire, le fait que ce texte ait déjà été traduit, et le caractère d'impératif catégorique de la mission de traduction, sont à chercher dans l'histoire politique, ou plutôt dans l'aspect théologico-politique de cette histoire. En effet, de religion persécutée par les autorités impériales romaines, sans intérêts séculiers, le Christianisme, par le biais de l'Eglise, émerge à l'époque de Jérôme comme nouvelle autorité, comme puissance temporelle prenant en charge un nouvel ordre séculier. La réflexion hiéronymienne a donc pour arrière-plan le besoin pour l'Eglise de maintenir le contrôle du dogme, et donc des traductions de la Bible, alors que le Christianisme avait été auparavant marquée par la multiplicité des « hérésies », des choix de doctrines particulières, et des controverses entre les diverses

églises chrétiennes autour de la Méditerranée. On rappellera les traces profondes que laissent sur Jérôme et ses contemporains (Augustin notamment) le moment gnostique d'une part, et, d'autre part, les débats sur le manichéisme, le pélagianisme, l'origénisme, donnant lieu à des échanges d'une âpreté parfois saisissante, les conciles tentant de faire face à l'hétérogénéité doctrinale et à statuer en fin de compte pour rétablir l'autorité.

Or, la traduction, au travers de la figure de Jérôme, devient une « science » (si l'on s'en tient à l'acception latine du terme), un savoir raisonné, et surtout normatif. La « science » de la traduction revêt alors une fonction politique : la surveillance et le contrôle du transfert et de la réception du témoignage de la Parole divine au travers de ses versions hébraïque et grecque vers les croyants, lecteurs et auditeurs, de culture latine. Or, le contrôle qui commence à être mis en place par l'institution ecclésiastique ne concerne pas uniquement le Verbe dans le cadre d'un processus d'unification systématique du sens, de la signification, du contenu sémantique du texte biblique. Le contrôle pèse également sur les traducteurs, la hiérarchie ecclésiastique s'assurant de leur conformité aux normes interprétatives en vigueur. Le traducteur, vu comme le sapeur des ordres et hiérarchies fondés textuellement, apparaît donc comme potentiellement dangereux s'il diverge de ce que l'institution attend de lui. La contrainte du traducteur ne revêt donc pas seulement le caractère interne de l'exigence de fidélité, mais le caractère externe de l'aval d'une autorité. Jérôme, quant à lui, se retrouve non seulement déchiré entre sa culture classique et sa mission chrétienne, mais encore par son appartenance à l'Eglise et sa vision érémitique, ou, du moins, extrêmement indépendante par rapport aux exigences de l'institution ecclésiastique qui constitue la chrétienté en communauté de croyants, qui coalise contre lui bon nombre d'oppositions qui contribuent à le mettre pour un temps à l'écart. A travers les « tribulations du Saint Docteur », quelle est donc le nouveau système de contraintes qui pèse sur la figure du traducteur ? Quels enjeux théologico-politiques sous-jacents, quelle conception de l'autorité influencent de manière nouvelle la figure du traducteur et sa tâche ? Face à ces nouveaux rapports à la contrainte et l'autorité, on assiste chez Jérôme à l'émergence d'une vision de la traduction comme pratique ascétique, vision qui se révèle d'un intérêt capital si l'on veut comprendre la construction de la figure médiévale, moderne et contemporaine du traducteur.

La correspondance vigoureuse qu'Augustin, évêque d'Hippone (et autre Père de l'Eglise), échange avec Jérôme (déjà en exil à Bethléem) aux alentours de 394-395 et 398-399 à propos du retour au texte hébreu que ce dernier entreprend dans le cadre de l'élaboration de la *Vulgate* met en évidence une partie des nouveaux interdits que l'entreprise hiéronymienne de traduction effleure, et les menaces que la traduction fait peser sur le pouvoir de contrôle du dogme par l'autorité ecclésiastique, non seulement lorsqu'elle est trop libre, mais encore lorsqu'elle pêche par un zèle de fidélité qui, en allant chercher la lettre originale avant sa déformation par la tradition, bouscule celle-ci ainsi que l'ordre établi. Dans la *Lettre 56* qu'il adresse à Jérôme, Augustin lui fait part de son mécontentement de le voir traduire les Saintes Ecritures d'après le texte hébreu. En mettant en avant l'opinion de « toute la communauté studieuse des églises d'Afrique », communauté reconnue comme savante, experte, Augustin utilise un argument d'autorité pour étayer son propos et ses requêtes ultérieures. Augustin commence par conseiller à Jérôme de persévérer dans sa traduction des ouvrages religieux non scripturaires (tels que l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée ou le traité *Du Saint-Esprit* de Didyme l'Aveugle) : « s'il s'agit de traduire les livres des auteurs qui, en langue grecque, ont traité magnifiquement nos Ecritures, tu ne te lasses pas de dépenser tes soins et ton labour »³⁰. Mais il s'agit pour Augustin de faire une prétérition, afin de faire mieux sentir sa mise en garde concernant la traduction en latin du corpus canonique :

« Quant à traduire en latin la sainte littérature canonique, je souhaiterais que tu n'y travailles pas, sinon selon la méthode que tu as employée pour traduire Job, à savoir que – par le moyen de sigles appropriés – tu fasses apparaître toutes les différences qui existent entre cette traduction, qui est ton oeuvre, et **la traduction des Septante, dont l'autorité est très importante.**³¹ »

L'entreprise hiéronymienne de traduction met donc en cause l'autorité, « très importante » de la traduction des *Septante*, altérée d'une part par sa traduction dans les différentes versions Vieilles latines, mais elle-même entachée de suspicion d'écarts avec l'original. Or, une entreprise de retraduction destinée à court-circuiter une traduction précédente faisant autorité est une entreprise dangereuse : en ne se référant pas à la traduction des *Septante* (l'insistance augustinienne sur la nécessité d'employer des sigles pour rappeler cet ouvrage est très parlante), Jérôme, par sa nouvelle entreprise de traduction, pointe le caractère erroné sur certains points de celle-ci. La traduction des *Septante* ayant le statut

de version autorisée, c'est donc l'Eglise instituée qui perd de son autorité lorsqu'on conteste à ce texte sa prééminence. En voulant donner par le biais de son entreprise de traduction une nouvelle interprétation des Saintes Ecritures, Jérôme, d'une certaine manière, risque de remettre en cause leur statut. En effet, dès lors qu'il y a entreprise de retraduction, il y a volonté de révision, de correction, et donc de remise en question de l'autorité de la traduction précédente sur laquelle la hiérarchie ecclésiastique avait fondé jusqu'alors le dogme et l'interprétation de celui-ci. Or, le ton de la lettre se fait ensuite plus âpre, Augustin faisant part de sa « grande peine » à l'occasion de la lecture d'un écrit sur les épîtres pauliniennes attribué à Jérôme : il le met donc en garde contre ce qu'il voit comme l'apologie du mensonge officieux : « en cet endroit, on a pris la défense du mensonge »³². L'affirmation d'Augustin, reprise presque mot pour mot dans la *Lettre 67*, est en effet sans appel : « il est extrêmement funeste de croire que quoi que ce soit, dans les livres saints, puisse être un mensonge »³³. Le fait qu'un des auteurs des Saintes Ecritures puisse être l'auteur d'un mensonge est en effet pour lui hors de question. Le danger pointé par Augustin dans la suite de son épître est clair :

« Si, en effet, on admettait une fois un seul mensonge officieux à ce sommet sublime d'autorité, il ne restera plus une seule parcelle de ces livres qui ne puisse – selon qu'elle paraîtra à un chacun ou difficile pour la pratique morale, ou impossible à croire pour la foi, par le jeu de cette même règle très pernicieuse – qui ne puisse, dis-je, être évaluée à la mesure de la prudence ou de la complaisance d'un auteur qui peut avoir menti. »³⁴

Ces échanges assez acerbes se poursuivent au-delà des deux lettres que l'on vient d'étudier (ils sont présents dans les *Lettres 101, 102, 103, 104, 105, 110, 112, 115* de la correspondance hiéronymienne), et gravitent autour des mêmes regrets, des mêmes remarques et des mêmes arguments de défense. L'évangéliste, le prophète, ne fait pas d'erreur, parce qu'il est le conduit de la Parole Divine, et si la suspicion de mensonge officieux se fait jour, où la Vérité est-elle donc à chercher dans les Saintes Ecritures, alors que ce texte est censé exister par lui-même dans sa vérité ? Au-delà, pour Augustin, le problème n'est pas de savoir si Jérôme a raison ou tort : en contestant l'exactitude de la traduction des Septante, et en laissant entendre que l'apôtre Paul fait erreur et ment, Jérôme remet en question la parole divine en sapant son autorité par la correction de la traduction.

Entre les deux foucades épistolaires d'Augustin, c'est de manière défensive, pour répondre à de multiples attaques et cabales menées contre lui que Jérôme précise ses vues théoriques sur le problème de la traduction. Ainsi, la *Lettre 57 à Pammachius*, sous-titrée *De optimo genere interpretandi*, constitue le parfait exemple du caractère non seulement polémique, mais encore défensif de la théorisation hiéronymienne. Jérôme écrit tout d'abord, pour se défendre, pour « répondre à la langue d'un sot »³⁵, réfuter un à un les griefs articulés par son ennemi Rufin et sa suite concernant une traduction qu'il a faite et qui est dès lors réputée infidèle à l'original. Rufin objecte en effet à Jérôme « soit [son] ignorance, soit [son] mensonge »³⁶ parce qu'il ne traduit pas exactement, c'est-à-dire mot à mot. En effet, Epiphane, évêque de Salamine, a auparavant (vraisemblablement en 394) adressé à l'évêque Jean de Jérusalem une lettre rédigée en grec, au ton assez vigoureux, peu aimable, et ayant pour objet la discussion de divers points assez controversés du point de vue du dogme. Un des moines faisant partie de l'entourage de Jérôme, Eusèbe de Crémone, non helléniste, prie Jérôme avec insistance de la lui traduire en latin.

Jérôme procède en fin de compte à la traduction, s'acquittant rapidement de la tâche dans la marge d'un exemplaire de la lettre. La condition expresse pour que Jérôme effectue cette traduction est son caractère privé, confidentiel, Eusèbe ne devant la communiquer qu'à bon escient. Or, dix-huit mois plus tard, en dépit de ces précautions initiales, la traduction de Jérôme est dans le domaine public, et ses adversaires, Rufin le premier, lui reprochent son infidélité au texte original et la manière cavalière de traduire les formules honorifiques. La réponse de Jérôme à la publicité de sa traduction contre son gré est cinglante :

« Tant que je ne publie pas mes cogitations, même ce qui est mal dit n'est pas crime ; bien mieux : ce n'est même pas mal dit, puisque les oreilles du public l'ignorent. »³⁷

La sphère privée est envisagée en négatif : le *maldicere*, le fait de mal dire et ce qui est mal dit, ou traduit, se rapproche du non-dit (« ce n'est même pas mal dit ») du fait de sa non-appartenance au domaine public. On constate donc une bipartition nette entre domaine public et sphère privée, bipartition qui était totalement absente de la conception romaine des pratiques de traduction. Alors que l'acte de traduire représentait pour un Cicéron comme pour un Horace le fait de se tourner vers l'extérieur en faisant tourner (on

rappellera ici le sens de *vertere* : traduire) les textes vers le latin, nous sommes en présence, à partir de Jérôme, d'un traducteur à double face dans sa pratique. Même si les traductions destinées au domaine public sont toujours marquées par l'ouverture, le fait d'aller sans cesse vers l'extérieur, redoublé par la nécessité de faire valider la pertinence d'une traduction à l'aune des normes interprétatives élaborées par l'institution, ces traductions coexistent avec un autre type de traductions qui leur est étanche, des traductions en retrait, « pour le tiroir », marquées par la confidentialité, par le secret, et dont la divulgation peut comporter d'énormes risques pour le traducteur, Jérôme ayant connu une certaine disgrâce en marge de ces deux épisodes. Le moment hiéronymien montre donc que le traducteur doit non seulement se conformer désormais aux normes interprétatives édictées par l'institution, se soucier de la nature de ses traductions par rapport à la réception que le public peut en faire, mais encore s'abriter sous l'autorité d'un corpus précédemment traduit et faisant autorité pour faire face aux menaces qu'il encourt.

« Tu n'es pas chrétien, tu es cicéronien ». A opérer une lecture trop hâtive du corpus hiéronymien qui traite des questions de traduction à l'aune de cette affirmation tout droit sortie des cauchemars de Jérôme, on risque de manquer ce qui fait la complexité de la question de la traduction dans sa pensée. La réflexion hiéronymienne à propos de la traduction est irréductible à une extension des pratiques de traduction de la romanité païenne à la romanité chrétienne. Jérôme ne cesse de prendre appui sur la *latinitas* et le cicéronianisme dont il s'est nourri. Ses stratégies de traduction sont construites vers le latin, ses usages et les coutumes qui en découlent, élaborées de manière « hypertextuelle », non comme allant au mot, mais au sens. De même que le traducteur romain est l'auxiliaire des légions romaines et agent de l'extension hégémonique de la *latinitas*, Jérôme est l'auxiliaire de l'extension de l'oekoumène, traduisant le texte biblique dans la langue la plus généralement accessible de l'époque.

Cependant - *vanitas vanitatis* – si l'on aperçoit un moment le visage de Cicéron dans notre exploration des méandres de la pensée hiéronymienne, nous assistons surtout au spectacle de son effacement progressif, tel la fresque souterraine à peine découverte et aussitôt emportée par le Souffle dans *Roma* de Fellini. C'est à travers Jérôme qu'on

assiste à la disparition plus ou moins complète de la figure cicéronienne du traducteur, Jérôme n'embrassant l'objet de son cauchemar que pour mieux l'étouffer. Elle s'est, du moins, fortement atténuée devant la sacralisation du texte à traduire et devant la naissance de la figure du traducteur déchiré et soumis à l'autorité ecclésiastique, qui voit la traduction comme un exercice d'humilité, et où la défense, la justification vont de pair avec la mortification, comme les tableaux de Georges de la Tour, où Jérôme délaisse l'habit du prélat pour se flageller, dénudé, devant l'Écriture, l'ont si bien représenté.

Anna SVENBRO

NOTES

- ¹ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome I, 22, p.145.
- ² BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 29.
- ³ MESCHONNIC, Henri, *Poétique du traduire*, pp. 27 et surtout 38.
- ⁴ LARBAUD, Valery, Sous l'invocation de Saint Jérôme, p. 9.
- ⁵ ROBINSON, Douglas, "Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius", p. 16.
- ⁶ CICÉRON, *L'Orateur – Du meilleur genre d'orateur*.
- ⁷ SAINT JEROME, *Lettres*, tome III, 57, p. 60.
- ⁸ Vision que l'on retrouve sous la forme de remarques éparées, dans le *De Oratore*, les *Tusculanes*, le *De Finibus*, et dans la correspondance de Cicéron.
- ⁹ CICÉRON, *De optimo genere oratorum*, V, 13-15.
- ¹⁰ CICÉRON, *Ibid.*
- ¹¹ HORACE, *Epîtres*, p. 208-209.
- ¹² BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 29.
- ¹³ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 62.
- ¹⁴ SAINT JEROME, *Ibid.*, p.71.
- ¹⁵ BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin*, p.61.
- ¹⁶ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, pp.60-61.
- ¹⁷ *Sed genus omne uerborum uimque seruari.*
- ¹⁸ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, « non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu ».
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 59, *ubi et uerborum ordo mysterium est.*
- ²⁰ BANNIARD, Michel, « Jérôme et l'*elegantia* d'après *De optimo genere interpretantdi* », in *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient* (Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986), p.306.
- ²¹ *In qua laborasse me fateor, ut uerbrum elegantiam pari interpretationis unenustate seruarem... et eloquentia eius fluentia non perderem*, SAINT JEROME, *Correspondance*, tome V, 97, p. 34.
- ²² BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p.32.
- ²³ *Ibid.*, p.104.
- ²⁴ *Exode*, III, 20.
- ²⁵ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p.33.
- ²⁶ *Ibid.*, p.105.
- ²⁷ *Ibid.*
- ²⁸ BARTHES, Roland, entrée « Théorie du texte », in *Encyclopaedia Universalis*.
- ²⁹ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 42.
- ³⁰ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 49.
- ³¹ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.
- ³² SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 51.
- ³³ *Ibid.* p. 52.
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ *Imperitae linguae responsurus sum.* SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p.56.
- ³⁶ *Ibid.*
- ³⁷ *Ibid.* p. 57.